

DOROTA PROBUCKA<sup>1</sup>

## O moralnych obowiązkach ludzi wobec zwierząt. Etyka Gary'ego Francione

### Summary

#### Our Moral Obligations to Non-human Animals: Gary Francione's Ethics

The purpose of my article is to present and analyze the ethical views of Gary Francione – the leading, contemporary representative of Animal Rights Movement. He built his theory by criticizing the views of two other supporters of the idea of animal liberation: Peter Singer and Tom Regan. In his opinion, neither of these philosophers did not escape from the anthropocentric paradigm binding the moral obligations to animals with the primacy of human interest. Singer believed that only humans have the ability to plan their own future, and only they want to live and extend their own existence. While according to Regan, in conflict situations, respect for human interest should be dominant. Francione agrees that only people understand a deeper meaning of their own existence, but it does not follow that only they want to live and do not want to die. The need to preserve and continue the life is not the result of mental states, but it is a consequence of sensitivity – the biological trait which aims to safeguard and continuation of life. According to Francione, if every sensitive creature has an interest in preserving his own life and avoiding of suffering it they also have a moral right to life and not being treated in a cruel manner.

**Słowa kluczowe:** Gary Francione, etyka środowiskowa, prawa zwierząt, sensytywność, obowiązek moralny

**Key words:** Gary Francione, environmental ethics, animal rights, sentience, moral duty

---

<sup>1</sup> Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków, e-mail: dorotaprobuca@op.pl

## 1. Wprowadzenie

„Tym czego świat potrzebuje są myśliciele, którzy mają odwagę i determinację w przełamywaniu dotychczasowych schematów myślowych” (Francione 2008: IX) – w taki sposób Gary Steiner charakteryzuje amerykańskiego filozofa Gary’ego Francione, współczesnego orędownika nowego paradygmatu dotyczącego relacji człowiek-zwierzę. Zdaniem Steinera, żaden filozof nie uczynił więcej na rzecz propagowania idei moralnego statusu zwierząt niż właśnie Gary Francione. Przypomnijmy, że lata 80 i 90 XX wieku były zdominowane poglądami Petera Singera i Toma Regana dotyczącymi idei *animal liberation*. Natomiast istotą późniejszego wystąpienia Gary’ego Francione stało się zakwestionowanie podstawowych założeń obu tych stanowisk. Singer, główny reprezentant idei zwierzęcego dobrostanu, opierał swoje poglądy na benthamowskim utylityzmie, natomiast Regan, czołowy rzecznik idei praw zwierząt, propagował deontologiczne myślenie i inspirował się teorią Kanta. Obaj myśliciele sprawili, że kwestia moralnych obowiązków człowieka wobec zwierząt stała się w kulturze Zachodu ważnym, etycznym problemem. Tym niemniej, zdaniem Francione żaden z tych filozofów nie przekroczył antropocentrycznych ograniczeń, *implicite* wiążąc swoje myślenie z prymatem ludzkiego interesu. Przypomnijmy, że Singer rozpoczął swoje rozważania od tezy, iż to względ na sensytywność, rozumianą przede wszystkim jako zdolność do doświadczenia cierpienia, powinien określać podstawową moralną wartość danej istoty żywej i jej przynależność do wspólnoty moralnej. Pomimo tego, jego rozważania eksponowały moralną wartość człowieka. Co prawda zarówno ludzie jak i zwierzęta posiadają wspólny interes w niedoświadczeniu bólu, ale to wyłącznie ludzie są zainteresowani życiem jako takim. Tym samym w przekonaniu Francione, Singer postulował antropocentryczną hierarchię, wzmacniając praktykę podporządkowywania zwierząt ludzkim interesom. Podobnie Regan, zdaniem Francione, nie był w stanie uwolnić się od tradycyjnego, antropocentrycznego paradygmatu. Z jednej strony przypisywał on zwierzętom (ssakom i ptakom) wrodzoną wartość (*inherent value*) na równi z ludźmi, ale

jednocześnie dochodził do wniosku, że w sytuacji nieuniknionego konfliktu interesów wzgląd na interes ludzki powinien być wiodący (Regan 1983: 324). Uzasadnieniem tego stanowiska miały być nasze wyższe, kognitywne zdolności dające nam większą możliwość satysfakcjonującego życia niż w przypadku zwierząt. Stąd w sytuacjach konfliktowych moralnym obowiązkiem powinno być przede wszystkim ratowanie życia ludzkiego. W konsekwencji wrodzona wartość przypisywana przez Regana istotom pozaludzkim, nabierała drugorzędnego charakteru. Celem artykułu będzie przedstawienie krytyki tych dwóch, powyższych stanowisk oraz omówienie podstawowych tez etyki Gary'ego Francione.

## **2. Krytyka idei zwierzęcego dobrostanu oraz poglądów Petera Singera**

Podstawą etyki Francione jest całkowite odrzucenie teorii zwierzęcego dobrostanu. Dopuszcza ona wykorzystywanie zwierząt, ich hodowanie i konsumowanie pod warunkiem zapewnienia im takiej egzystencji, w której nie będą one doświadczały cierpienia. Tym samym używanie zwierząt do ludzkich celów jest akceptowalne wówczas, gdy jest dokonywane w sposób humanitarny. Zwolennicy idei dobrostanu pojmują wyzwolenie zwierząt jako długotrwały proces oparty na ciągłym ulepszaniu ustawodawstwa w zakresie sposobów traktowania zwierząt oraz edukacji społeczeństwa co do moralnego statusu istot pozaludzkich. Zdaniem Francione, konsekwencją zastosowania tej idei w praktyce jest współpraca jej rzeczników czyli tzw. dobrostanowców z eksploatatorami zwierząt, którzy godząc się na pewne ustępstwa, minimalne reformy, chcą uspokoić opinię publiczną (Francione 2008: 15). W efekcie działacze na rzecz dobrostanu zwierząt stają się obrońcami instytucji i hodowców kalkulujących osiągnięcie większych zysków poprzez wprowadzanie drobnych reform. Doszliśmy zatem do sytuacji, w której wiele organizacji prozwierzęcych pochwała konsumowanie zwierzęcych produktów pod warunkiem, że zostały one wyprodukowane w „humanitarny” sposób. Tym samym idea dobrostanu nie tylko nie przynosi wyzwolenia zwierząt, ale napędza maszynę ich

wyzysku (Francione 2008: 16). Francione wykazuje, że idea ta oparta jest na dychotomii. Wszak głównym celem powinno być wyzwolenie zwierząt, ale doraźnie należy dążyć jedynie do przeprowadzenia reform opartych na prawnych regulacjach. Owe zmiany nie tylko nie polepszają losu zwierząt w przemysłowych hodowlach, ale również nie prowadzą do ich wyzwolenia w przyszłości. Przyczyniają się jedynie do polepszenia komfortu psychicznego konsumentów. W przekonaniu filozofa wątpliwa jest sama zależność, rzekomo zachodząca między głównym celem jakim jest wyzwolenie zwierząt, a ich doraźną, humanitarną eksploatacją. Przecież od prawie 200 lat w kulturze Zachodu wprowadzane są przepisy ochronne wobec zwierząt, a ich eksploatacja nie tylko nie zmalała, ale radykalnie wzrosła. Ponadto regulacje prawne postulowane przez „dobrostanowców”, ogólnie rzecz biorąc, chronią zwierzęce interesy tylko w tym obszarze, który jest korzystny dla ludzi. Albowiem przepisy, których celem jest dobro samego zwierzęcia wywołują opór zarówno u producentów, którzy zawsze dążą do minimalizacji kosztów jak i konsumentów, którzy niechętnie płacą więcej pieniędzy za mięso pochodzące z hodowli przestrzegających reguł dobrostanu (Francione 1995: 50–65).

Zdaniem Francione wykorzystywanie zwierząt nie posiada żadnego moralnego usprawiedliwienia, ponieważ oznacza traktowanie ich jak rzecz czyli niezgodnie z ich sensytywną naturą. Również moralnie nieakceptowalne jest promowanie bardziej humanitarnej eksploatacji istot pozaludzkich i głoszenie, że stanowi ona środek do celu jakim jest ich wyzwolenie w bliżej nieokreślonej przyszłości. Filozof odwołuje się do następującego rozumowania: Jeżeli uznamy, że każda forma pedofilii jest moralnie zła, to chcąc zachować logiczną spójność naszego myślenia, nie możemy popierać „humanitarnej wersji” seksualnego wykorzystywania dzieci (Francione 2008: 14).

Jednym z czołowych zwolenników koncepcji dobrostanu zwierząt, przedstawicielem *Animal Welfare Movement* jest Peter Singer, filozof i działacz na rzecz idei polepszenia losu zwierząt w przemysłowych hodowlach. Francione krytykuje utylitarystyczne podstawy singrowskiego myślenia związane z rachunkiem dóbr, prymatem zasady użyteczności i oszacowywaniem konsekwencji działań (Francione

2000: 135–150). Jego zdaniem utylitarystyczna buchalteria dopuszcza możliwość instrumentalnego traktowania wszystkich istot, zarówno ludzi jak i zwierząt, których istnienie nie posiada wewnętrznej wartości. Tym samym życie jednego osobnika może być zastąpione życiem innego. Albowiem dla Singera głównym kryterium jest wzgląd na obecność samoświadomości i związany z nią interes w przedłużeniu własnego istnienia. Nieobecność tej cechy czyni dane życie mniej wartościowym (Singer 2003: 89–170). W przekonaniu Singera zwierzęta, nie posiadając samoświadomości, nie dysponują zdolnością do planowania własnej przyszłości i nie są zainteresowane przedłużaniem własnego istnienia. Tym samym ich zabijanie jest moralnie dopuszczalne pod warunkiem, że uprzednio uwzględniliśmy ich podstawowy interes w niedoznawaniu cierpienia. To właśnie postulat minimalizacji cierpienia staje się głównym kryterium moralnego działania i przynależności do moralnej wspólnoty.

Francione, odrzucając singerowską teorię, wskazuje na istnienie u zwierząt co najmniej podstawowej formy samoświadomości przejawiającej się w tym, że nie jest im obojętne, co się z nimi dzieje (Francione 2000: 138). Każda istota żywa, odczuwając ból chce go zminimalizować, będąc uwięziona, chce się uwolnić. Ponadto, filozof podkreśla arbitralny charakter singerowskich rozstrzygnięć związanych z preferowaniem życia tylko tych istot, które są zdolne do planowania przyszłości. Odwoływanie się do tego kryterium powoduje, że wartość życia ludzkiego zawsze przeważa wartość zwierzęcej egzystencji, która w każdej chwili może zostać przerwana, jednak pod warunkiem, że będzie to uczynione w humanitarny czyli bezbolesny sposób. Francione zarzuca Singerowi zubożenie zwierzęcej natury poprzez przedstawianie zwierząt jako istot, które nie tyle chcą żyć, co przede wszystkim uniknąć cierpienia, oraz uwikłanie etyki w utylitarystyczne kalkulacje o zawodnym charakterze (Francione 2000: 143).

### **3. Analiza *the lifeboat case* i krytyka poglądów Toma Regana**

Tom Regan w swojej książce *The Case for Animal Rights* przedstawia hipotetyczną sytuację (*the lifeboat case*), w której pięciu ocalałych

z katastrofy rozbitków znajduje się na łodzi ratunkowej. Czterech z nich to normalni, dorośli ludzie, natomiast piątym jest uratowany pies. Łódź jest zbyt mała aby wszystkich pomieścić i tym samym jedna z istot musi zostać wyrzucona za burtę (Regan 1983: 324). Regan rozwiązuje ten problem w następujący sposób – chociaż śmierć jest szkodą dla psa to mimo to, śmierć człowieka jest obiektywnie większą stratą i oznacza dla niego większą szkodę. Tym samym naszym moralnym obowiązkiem powinno być w tej szczególnej, konfliktowej sytuacji zabicie psa. Regan dodaje, że jeżeli nasza decyzja dotyczyłaby nawet miliona psów i jednego człowieka to powinniśmy ratować człowieka.

Analizowany przypadek był opisywany przez wielu filozofów. Joel Feinberg sądził, że chociaż zwierzętom powinny przynależeć podstawowe, moralne uprawnienia to w sytuacjach konfliktowych życie ludzkie posiada większą wartość niż życie zwierzęce (Feinberg 1980: 203). Również Singer twierdził, że życie zwierząt i ludzi nie posiada tej samej wartości (Singer 2003: 90). Podobnie Steve F. Sapontzis, rzecznik uznania zwierząt za członków moralnej wspólnoty, był przekonany, że sfera ludzkich stanów wewnętrznych jest nieporównywalnie bogatsza od tego, co odczuwają zwierzęta i tym samym życie człowieka ma większą wartość niż życie np. psa (Sapontzis 1987: 219) Francione, polemizując z Reganem w tej kwestii stwierdza, że przedstawiony sposób rozwiązania *the lifeboat case* jest obciążony antropocentrycznym wzorcem, stanowi jeden z przejawów szowinizmu gatunkowego oraz jest niespójny z radykalnym i egalitarnym charakterem teorii praw zwierząt. Krytyka reganowskiej teorii oraz pytanie o możliwość porównywania szkód stanę się jednym z głównych wątków etyki Francione.

W teorii Regana, rzecznika idei praw zwierząt, centralne miejsce zajmuje kategoria wrodzonej wartości (*inherent value*), nieredukowalnej do innych wartości i od nich niezależnej (Probuca 2013: 107–175). *Inherent value* posiada niestopniowalny charakter. U pewnych jednostek pojawia się a u innych jest nieobecna. Jej nośnikami są tylko ci, którzy spełniają warunek bycia „podmiotem życia”. Życiowa podmiotowość dotyczy nie wszystkich istot żywych, ale tych, które

dysponują „pewnymi przekonaniem, pragnieniami, posiadają pamięć, pewne wyobrażenia na temat przeszłości i przyszłości, zdolność do zmysłowego postrzegania, czucia bólu i przyjemności, posiadają preferencje i interesy, inicjują działania celem ich realizacji, mają poczucie psychofizycznej tożsamości w czasie oraz dobrostanu własnej egzystencji” (Regan 1983: 243). Powyższe kryterium spełnia zdecydowana większość reprezentantów *Homo sapiens* (Regan wyklucza z tej grupy ludzi z zanikiem mózgu oraz w stanie śpiączki wegetatywnej), oraz zwierzęta takie jak ssaki i ptaki. Bycie „podmiotem życia” jest w tej teorii nie tylko warunkiem wystarczającym posiadania wrodzonej wartości (*inherent value*), ale stanowi kryterium przypisania równej wartości wszystkim moralnym podmiotom (*moral agents*) i przedmiotom moralnej troski (*moral patiens*), niezależnie od tego czy przynależą oni do gatunku ludzkiego czy gatunków pozaludzkich. Stąd zdaniem Regana, podstawowe moralne uprawnienia takie jak: prawo do życia, niebycia krzywdzonym i niebycia niewolonym, powinny przysługiwać wszystkim podmiotom życia w równym stopniu. Tym samym egalitaryzm reganowskiej teorii polegałby przede wszystkim na odrzuceniu perfekcjonistycznego myślenia, polegającego po pierwsze na wartościowaniu ludzi ze względu na stopień ujawniania się u nich pewnych cech, co jego zdaniem, było i jest przyczyną różnych form dyskryminacji, oraz po drugie na deprecjonowaniu i oddzielaniu istot pozaludzkich należących do kategorii przedmiotów moralnej troski (*nonhuman moral patiens*) od istot ludzkich należących również do tej samej kategorii (*human moral patiens*) (Regan 1983: 243). Są nimi np. małe dzieci, ludzie ułomni intelektualnie, cierpiący na demencję starczą.

Francione przypomina i analizuje podstawę reganowskiej etyki – zasadę poszanowania (*the respect principle*), która nakazuje szacunek dla wszystkich istot posiadających wrodzoną wartość czyli tych, którzy należą do dwóch kategorii: podmiotów moralnych i przedmiotów moralnej troski. Zasada ta zakazuje traktowania ich jak rzecz, jak przedmiot wykorzystywany do realizacji cudzych celów. Z tego podstawowego moralnego imperatywu wynika reguła nieszkodzenia, zgodnie z którą szkodzić tym, którzy należą do

kategorii podmiotów życia oznacza okazywanie braku szacunku dla ich wrodzonej wartości (niezależnie od tego, czy istoty te są podmiotami moralnymi czy też przedmiotami moralnej troski). Francione podkreśla, że uznanie reganowskiego postulatu nieszkodzenia wiąże się z określeniem w jakich szczególnych okolicznościach zadawanie cierpienia (czynienie szkód) zarówno podmiotom moralnym jak i przedmiotom moralnej troski może być moralnie dopuszczalne. To właśnie w tym kontekście postulat porównywania szkód nabiera szczególnego znaczenia (Francione 2008: 214). Regan wyróżnia dwa rodzaje szkód. W pierwszym przypadku jest to powodowanie cierpienia czyli długotrwałego bólu wynikającego z ingerencji w cudzą fizyczność (*infliction*). W drugiej wersji szkoda oznacza deprivację polegającą na radykalnym obniżeniu jakości życia aż po jego utratę (Regan 1983: 303). Przede wszystkim w reganowskiej koncepcji nie wszystkie szkody są sobie równe, a ich porównywalność mogłaby mieć miejsce tylko wówczas, gdyby umniejszały one jednostkowy dobrostan w równym stopniu. To przez pryzmat tego założenia Regan dokonuje namysłu nad *the lifeboat case*, oceniając potencjalne straty każdej z jednostek oraz uznając, że utrata życia byłaby niewspółmiernie większą szkodą dla człowieka niżli dla psa. Filozof nie zaprzecza, że istoty pozaludzkie posiadają interes w kontynuowaniu własnego życia. Jednakże ludzie z powodu bardziej rozwiniętych, umysłowych kwalifikacji przejawiają większy interes w utrzymaniu i przedłużeniu własnego istnienia. Tym samym śmierć jest większą szkodą dla ludzi, ponieważ zamyka ona dostęp do potencjalnie większej sfery doznań i procesów myślowych.

Francione krytykuje to stanowisko i wskazuje na pewne niekonsekwencje w tym typie rozumowania. Jego zdaniem chociaż idea wrodzonej wartości oraz zasada poszanowania mają charakter kategoryczny i dotyczą wszystkich podmiotów życia, to pojęcie szkody nie posiada już takiego statusu. Jej oszacowanie zaczyna być uzależnione od tego, kto jej doświadcza: człowiek czy reprezentant innego gatunku. Jeżeli bycie podmiotem życia jest niestopniowalne to wszystkie jednostki spełniające to kryterium powinny być sobie równe nie tylko w sytuacjach standardowych, ale również konfliktowych (Francione



2008: 218). Odrzucenie tego wniosku oznacza rezygnację z egalitaryzmu (w jego poszerzonej wersji, wykraczającej poza gatunek *Homo sapiens*) i zgodę na wykorzystywanie jednostek mniej wartościowych w celu ochrony życia tych, którzy zostali uznani za istoty o wyższym poziomie rozwoju. Przyjęcie reganowskiego postulatu porównywalności szkód prowadzi zdaniem Francione do wniosku, że jednostka, której krzywda została oszacowana jako obiektywnie mniejsza staje się jednocześnie mniej wartościowa od tej, której krzywda jest większa. Filozof proponuje przeprowadzenie pewnej modyfikacji w treści *the lifeboat case*. Oto na łodzi ratunkowej jako piąty nie znajduje się pies, ale człowiek z tą różnicą, że jest mniej uzdolniony od pozostałych, genialnych rozbitków. Jest przeciętny, nie posiada żadnych talentów. Czyż nie można przyjąć, opierając się na reganowskim rozumowaniu, że jego śmierć spowodowana wyrzuceniem za burtę będzie mniejszą szkodą w porównaniu z utratą życia w przypadku wybitnych jednostek? Francione sądzi, że Regan wpadł w pułapkę perfekcjonistycznego myślenia, które wcześniej sam potępił. Szczególne uzdolnienia np. matematyczne, muzyczne powinny być decydujące wyłącznie w tych sytuacjach, w których talenty odgrywają najważniejszą rolę. Natomiast w przypadku np. głodu podział racji żywieniowych ze względu na poziom uzdolnień byłby przejawem moralnej niesprawiedliwości (Francione 2008: 225). A zatem szacunek dla podstawowych uprawnień nie powinien zależeć od szczególnych predyspozycji, talentów, cnót, na zaistnienie których jednostka na dodatek nie ma wpływu. Zdaniem Francione, Regan w *the lifeboat case* wprowadził dyferencyjne rozumienie kategorii wartości wrodzonej związane z założeniem, że śmierć dla człowieka jest większą szkodą niżli dla psa (Francione 2008: 228). Uznanie tej tezy spowodowało, że we wszystkich sytuacjach konfliktowych poświęcanie zwierząt staje się moralnie usprawiedliwione. Francione podkreśla, że ludzie nie są w stanie na skutek własnych kognitywnych ograniczeń pojąć mentalnych procesów zachodzących w mózgach reprezentantów gatunków pozaludzkich, włączając w to sposób w jaki zwierzęta traktują śmierć. Nie można z całą pewnością stwierdzić, że śmierć jest mniejszą szkodą dla zwierzęcia tak jak nie możemy stwierdzić,

że jest ona mniejszą szkodą np. dla osoby cierpiącej na amnezję albo posiadającej niski iloraz inteligencji.

Przed wszystkim odwoływanie się do sytuacji granicznych wymuszających dokonywanie wyboru mówi nam niewiele o realnych okolicznościach, w których uczestniczą zarówno ludzie jak i zwierzęta. W zdecydowanej większości nie ma w nich konfliktu ani zagrożenia. Skąd zatem nacisk na sytuacje graniczne, które mimo wszystko należą do rzadkości? W przekonaniu filozofa głównymi propagatorami tego typu przypadków i tymi, którzy dążą do ich utwierdzenia w społecznej świadomości są ci, którzy bogacąc się na wyzysku zwierząt rozwijają przemysł hodowlany, futrzarski, kosmetyczny, farmakologiczny. Rozumowanie zwolenników tej praktyki przedstawia się następująco: Jeżeli w sytuacjach konfliktowych preferujemy interes przedstawicieli gatunku *Homo sapiens* to we wszystkich okolicznościach interes ten powinien okazać się przeważający (Francione 2000: XXX). Z pewnością poważne traktowanie interesów istot pozaludzkich nie musi oznaczać, że w sytuacjach konfliktowych związanych z rzeczywistym zagrożeniem nie będziemy na pierwszym miejscu ratować życia człowieka. Jednakże ze sporadycznego, wyjątkowego charakteru tych przypadków nie wynika, że wartość zwierzęcia jest tożsama z rzeczą, którą ludzie mogą dowolnie używać do realizacji swoich partykularnych celów. Przypomnijmy inny przykład podany przez Francione. Oto w palącym się domu znajduje się nasze dziecko i stary człowiek. Jeżeli przypiszemy pierwszeństwo ratowaniu naszego dziecka i na drugim miejscu w kolejności umieścimy starego człowieka to czy z tego wynika, że moralnie dopuszczalne jest niewolenie i wykorzystywanie starców, używanie ich jako dawców organów albo obiektów biomedycznych eksperymentów? – pyta filozof (Francione 2000: XXX).

#### **4. Sensytywność (*sentience*) jako podstawowe kryterium przynależności do moralnej wspólnoty**

W przekonaniu Francione podstawowym problemem relacji człowiek-zwierzę nie jest określony sposób traktowania istot

pozaludzkich, ale to, że w ogóle są one przez człowieka wykorzystywane. Jego zdaniem ich instrumentalne traktowanie nie posiada żadnego moralnego uzasadnienia. Francione buduje swoją etykę na zanegowaniu tezy, zgodnie z którą zwierzęta nie są zainteresowane kontynuacją własnego istnienia i posiadają jedynie interes w byciu lepiej traktowanym. Filozof przyznaje, że z pewnością ludzie posiadają pogłębione rozumienie sensu i celu własnego istnienia, ale z tego nie wynika, że tylko oni chcą żyć, nie chcą umierać i cierpieć. Powinniśmy wyobrazić sobie człowieka doświadczającego pewnego rodzaju mentalnej dysfunkcji polegającej na tym, że posiada on poczucie siebie wyłącznie w czasie teraźniejszym, a utracił natomiast wiedzę o przeszłości i możliwość projektowania przyszłości. Czy z faktu, że człowiek ten cierpi na pewien rodzaj amnezji możemy wnioskować, że nie posiada on interesu w kontynuacji swego istnienia? – pyta Francione. Podobnie, nawet jeżeli istoty pozaludzkie posiadają wyłącznie poczucie własnego istnienia „tu i teraz”, to z tego nie wynika, że własne życie jest im obojętne i są one jedynie zainteresowane niedoznawaniem cierpienia i sposobem w jaki są traktowane przez innych. Nie istnieją wystarczające podstawy do stwierdzenia, że wyłącznie istoty o rozwiniętej samoświadomości czyli przedstawiciele gatunku *Homo sapiens* posiadają interes w kontynuacji własnego istnienia. Filozof kwestionuje tezę o moralnym znaczeniu kognitywnych uzdolnień. Dlaczego np. zdolność do liczenia miałaby być moralnie cenniejsza niż zdolność do latania? Dlaczego np. zdolność do rozpoznawania siebie w lustrze miałaby być moralnie ważniejsza od zdolności do rozpoznawania siebie po zapachu (Francione 2008: 11)? Dla Francione warunkiem posiadania jakichkolwiek interesów nie są mniej lub bardziej rozwinięte świadomościowe stany mentalne, ale sensytywność (*sentience*) – ewolucyjnie wykształcona cecha służąca właśnie zabezpieczeniu i kontynuacji życia. Jeżeli dana istota jest żywa, ale nie jest sensytywna czyli nie posiada zdolności do doznawania i odczuwania stanów negatywnych lub pozytywnych to wówczas do niczego nie dąży, niczego nie preferuje, niczego nie chce, nie posiada żadnych interesów (Francione 2008: 11). To właśnie doznaniowość i powszechnie obserwowana dążność do unikania

negatywnych doznań świadczyłyby o rudymen tarnej potrzebie zachowania i kontynuowania życia. Jeżeli uznamy, że każda istota sensorywna ma interes w zachowaniu własnego życia (a dowodem na to jest właśnie jej doznaniowość), to posiada ona również moralne prawo (*moral right*) do życia i niedoświadczania cierpienia. Francione inspi ruje się poglądami amerykańskiego teoretyka prawa Henry Shue podkreślającego znaczenia idei podstawowych uprawnień (*pre-legal rights*) w etyce i w procesie tworzenia prawa stanowionego. Zdaniem Shue prawa podstawowe rozumiane jako fundamentalne uprawnienia moralne (*basic moral rights*) służyłyby ochronie podstawowych, wspólnych wszystkim interesów (Shue 1980: 13). Chociaż Shue ogranicza swoje rozważania do życia społecznego w ramach relacji międzyludzkich, to Francione dokonuje ekstrapolacji jego pomysłów na obszar dotyczący moralnego statusu zwierząt. Filozof uznaje, że status moralny co najmniej niektórych istot pozaludzkich jest porównywalny do opisywanej przez Shue grupy istot ludzkich, która posiada interes np. w utrzymaniu życia i w niedoświadczaniu cierpienia, ale nie przejawia żadnych roszczeń z powodu zbyt niskiego poziomu świadomości ( noworodki, małe dzieci, chorzy psychicznie, ludzie z uszkodzonym mózgiem) (Francione 2000: 93). Posiadają oni moralne prawo do życia i niebycia krzywdzonym, ale muszą mieć jednocześnie rzeczników, którzy w ich imieniu będą występować.

Z uznania tych podstawowych, moralnych uprawnień wynika kolejna teza: Jeżeli istota żywa, niezależnie od jej przynależności gatunkowej, posiada prawo do życia i niebycia krzywdzonym to nie powinna być ona traktowana jak rzecz czyli niezgodnie z własną naturą. A tylko rzecz z moralnego punktu widzenia może przynależć do zakresu dóbr posiadanych przez człowieka. Z uznania poprzednich uprawnień wynika zatem kolejne prawo do niebycia niczyją własnością. To właśnie te podstawowe, fundamentalne uprawnienia powinny być na równi dzielone przez ludzi i inne istoty zwierzęce, jeżeli nie wszystkie to co najmniej niektóre z nich. Tym samym nie istnieją moralne podstawy, aby podporządkowywać interesy istot pozaludzkich partykularnym celom gatunku *Homo sapiens*. Konsekwencją tego stanowiska jest weganizm – wiodąca idea etyki

Francione. Na poziomie indywidualnym polegałby on na odrzuceniu pokarmu zawierającego składniki pochodzenia zwierzęcego, nie-noszeniu ubrań szytych ze skór zwierząt oraz odmowie używania produktów testowanych na zwierzętach. W wymiarze społecznym weganizm oznaczałby styl życia oparty na zasadzie *non violence* i praktykowaniu idei poszerzonej sprawiedliwości moralnej obejmującej zarówno ludzi jak i istoty pozaludzkie. Zdaniem Francione jeżeli nie przyjęliśmy tego sposobu życia to bezpośrednio albo pośrednio jesteśmy wyzyskiwaczami zwierząt (Francione 2008: 17).

Podsumowując, w przekonaniu Francione przynależność gatunkowa nie może być głównym wyznacznikiem określającym moralny status jednostki oraz zakres moralnej wspólnoty. Ludzi i istoty pozaludzkie łączy pewna więź dotycząca podstawowych interesów. Jeżeli uznamy, że interes w utrzymaniu życia i niebycia krzywdzonym czyli niebycia obiektem maltretowania, bicia itp. jest wiodący dla gatunku ludzkiego, a dążność ta jest obecna również u reprezentantów gatunków pozaludzkich, to nie istnieje wystarczająca moralna racja na rzecz lekceważenia tej dążności i szanowania wyłącznie interesów gatunku *Homo sapiens*.

### Bibliografia

- Feinberg J., 1980, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, New York.
- Francione G., 1995, *Animals, Property and Law*, Temple University Press, Philadelphia.
- Francione G., 2000, *Introduction to Animal Rights*, Temple University Press, Philadelphia.
- Francione G., 2008, *Animals as Persons*, Columbia University Press, New York.
- Probucka D., 2013, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Wyd. Universitas, Kraków.
- Regan T., 1983, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, California.

Sapontzis S.F., 1987, *Morals, Reason, and Animals*, Temple University Press, Philadelphia.

Shue H., 1980, *Basic Rights*, Princeton University Press, Princeton

Singer P., 2003, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa.